

GYŰLÖLET MINT REZIGNÁCIÓ ÉS RABSÁG A MÁSOKKAL VALÓ VISZONYOK SARTRE FILOZÓFIAI ÉS IRODALMI MŰVEIBEN

FEHÉR M. ISTVÁN

A gyűlölet mint a másokhoz való viszony meghatározott módja Sartre gondolkodásában az emberi valóság alapvető ontológiai struktúrájának, a *másért való létnek* a tágabb összefüggésében jelenik meg. Előadásomban Sartre egzisztenciálfilozófiai fő művének, *A lét és a semminek* a másokkal való viszonyokra vonatkozó részeiből kiindulva, azok rövid rekonstrukciójába ágyazva igyekszem a jelenségek köré szemügyre venni, elemzés tárgyává tenni – rövid kitekintéssel Sartre irodalmi műveire –, a végén pedig az elvégzett rekonstrukcióhoz két továbbvezető megfontolást szeretnék fűzni.

I.

Mások létének és a velük való viszonyoknak a taglalása Sartre egzisztenciálfilozófiai fő művének terjedelmes részét foglalja el. A négy részből fölépülő, több mint hétszáz oldalas mű terjedelmének hozzávetőleg egy harmadát a „Le pour-autrui” címet viselő, a másért való létnek szentelt harmadik rész nagyívű fenomenológiai vizsgálódása teszi ki,¹ miközben a további részekben is (mindenekelőtt az ezt követő negyedik részben) meglehetősen gyakorisággal bukkannak föl az e jelenségre vonatkozó elemzések. E vizsgálódások a mű méltán híressé – olykor hírhedtté – vált részei közé tartoznak. A sartre-i műre vonatkozó személyes benyomásaira évtizedek távlatából visszaemlékezve Gadamer például hangsúllyal jegyzi meg: mindaz, ami *A lét és a semmi* ezt megelőző, első két részében elemzésre kerül – egy úgymond újfajta eleatizmus, illetve törekvés hegeli motívumoknak Heideggeren keresztül a husserli fenomenológiába való átültetésére, amiről Gadamer láthatóan nem

¹ Lásd Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: NRF Gallimard, 1943. 275–503. o. Magyar kiadás: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*, ford. Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006. 279–510. o. – A továbbiakban EN illetve LS rövidítéssel hivatkozom a mű francia illetve magyar kiadására, az előbbit pedig az Arlette Elkaïm-Sartre által javított kiadás oldalszámai szerint idézem (Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris: Gallimard [collection tel], 1998. a „Le pour-autrui” részt lásd itt: 259–471. o.).

minden erőfeszítés nélkül tud csak pozitívumokat elmondani –, hogy mindez eltörpül ahhoz képest, ami most következik. Itt úgymond valódi „cezúra” áll be. Itt kezdődik, mint írja, „a voltaképpeni Sartre. Mindazt, ami idáig elhangzott, ezt az eleatizmust s annak a reflexió és a tudat modern fogalmai általi szubtilis felaprózását-szétforgácsolását akkoriban vonzónak találtam. Ám a valódi Sartre, ahogy életműve mutatja, természetesen az, aki ott kezd el beszélni, ahol immár nem az önmagáért való létről, hanem a másért való létről van szó.”² Ha valamit ezzel összefüggésben el lehet mondani Sartre-ról, akkor azt mindenképpen, írja kicsit később, hogy Sartre „a pillantás fenomenjét egészen a legapróbb részletekig zseniális módon írta le: azt, ami a pillantásváltásban megy végbe és történik akkor, amikor az ember úgy érzi, megfigyelik, úgyszólván tárggyá alacsonyítják és nem partner az Én-Te viszonyban. A testiségről [...] szóló elemzések ugyanezt a motívumot viszik tovább: vagy a másikat tesszük tárggyá, vagy magunkat a másik előtt. Ezt a dialektikát csodálatosan írta le Sartre. Ezek azok a dolgok, amelyeknek a kedvéért az ember Sartre-t olvas [...]”.³

² H.-G. Gadamer: „»Das Sein und das Nichts« (J.-P. Sartre)”, Gadamer: *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1985–95, 10. köt., 109–124.o., itt lásd 117., 118. o., idézet: 120. o.

³ Uo., 122. o. Gadamer megemlíti még, hogy egyes pontokon ő maga is Sartre-hoz kapcsolódott (éspedig épp Husserlrel szemben), és ő is kiemeli – Heideggerrel szembeállítva – a sartre-i elemzések terjedelmességét. Míg Heidegger fő művében a *Mitsein* úgymond szíkszávi exkurzus, mellékes paragrafus, addig Sartre-nál a másért való lét, s mindaz, ami vele összefügg, a hétszázötven oldalból négyszázat foglal el, ebből pedig háromszázötven oldal az, amit Gadamer idáig összefoglalóan leírt. Az utóbbi terjedelmet illetően Gadamer – a sartre-i mű bármelyik kiadását vesszük is alapul – bizonyosan túloz; mindez persze aligha változtat azon, hogy a mű súlyponti részéről van szó. – Ami a Sartre-hoz való kapcsolódást illeti, Gadamer azt említi meg, hogy az engem hallgató másik ember számomra Husserlrel ellentétben nem úgy jelenik meg, mint kiterjedt valami, ami egy kicsit rózsaszínű és barna, s amelynek én azután „áttelekítő szemléletet” („beseelende Auffassung”) kölcsönzök; nem valami fehéret veszek észre, amelyben utána fölismerem az egyik hallgatómat, hanem nyomban hallgatómat látom meg, „ami annyit jelent, hogy igazából Sartre oldalán állok” (uo., 121. sk. o.). Érdemes emellett – vagy talán ezen a fogalmi kereten belül – még egy föltűnő párhuzamra föl hívni a figyelmet. „[A] szemöldökráncolások, az elpirulás, a hebegés, a kezek finom remegése, a sanda pillantások, melyek egyszerre félneknek és fenyegetőnek tűnnek, nem *kifejezik* a haragot, hanem *ők maguk* a harag”, írja Sartre, Gadamernél pedig ez olvasható. „A kifejezésben maga a kifejezett van jelen, a haragos homlokráncolásban maga a harag” (Sartre LS 417. o. = EN 387. o. [vö még uo. 359., illetve 333. o]; Gadamer: *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Kossuth, 1984, 347. o. = *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 385. o.). A szemiotikai nyelvelfogás hermeneutikai bírálatában így Gadamer – tudva vagy öntudatlanul – Sartre-ban jó szövetségesre és találó argumentumokra lelhetett, s e ponton találhatott kapcsolódást a késői Wittgensteinhez is.

Sartre kiindulópontja a *cogito* karteziánus-husserliánus felfogásából fakadóan az a mód, ahogy én önmagam számára vagyok adva, s az az ebből keletkező – látszólagos vagy valóságos, de a kiindulópontból következően az újkori filozófia számára mindenképpen különböző formákban megjelenő és újratermelődő – hagyományos nehézség, vajon léteznek-e rajtam kívül mások is, vajon lehet-e – és hogyan – létüket bizonyítani; azaz kiindulópontja a szolipszizmus csapdája és elkerülésének lehetősége. Sartre megközelítése és problémakezelése a dolgok eredeti láttatásának heideggeri vezérfonalát követve a problémát végső fokon semmisnek nyilvánítja. Heidegger számára az ismeretelméleti szubjektum-objektum dualizmus és a külvilág létének ehhez kapcsolódó problémája ugyanis csupán a környező világ Descartes és az újkor által végbevitt előzetes *világtalanításának* talaján születik meg és áll elő sürgető problémaként. A filozófia botránya Heidegger számára nem abban rejlik, hogy a külvilág létére mindezidáig nem tudtak cáfolhatatlan bizonyítékot szolgáltatni, hanem sokkal inkább abban, hogy az efféle bizonyítást mind a mai napig megkövetelik és állandóan megkísérlik. E kísérlet ugyanis a maga részéről – mint megmutatni törekszik – csak azért lehetséges, mert eleve egy világtalan szubjektum fikciójából indulnak ki. Ha kérdés van itt, az Heidegger számára nem a külvilág létének bizonyítását illeti, hanem a bizonyítás iránti szükséglet és sürgető igény megszületésének körülményeit, azt, hogy az ember, aki a tényleges életben mindig is világban él, hogyan, miért jut oda, hogy ezt a világot hajlamos legyen tökéletesen a semmibe süllyeszteni.⁴ A világban-való lét fenomenológiai elemzése ezzel szemben megmutatja, hogy nem lehet beszélni szubjektumról világ nélkül – ilyenformán azonban éppoly kevésbé valamely önmagában elkülönült izolált énről mások nélkül.⁵ A mások létére vonatkozó kérdést Heidegger ezért a külvilág létére vonatkozó kérdéshez hasonlóan elutasítja.⁶ Ezen a szinten

⁴ Az alapgondolat már az első világháború után tartott első előadáskoron jelen van: a külvilág realitásának „égető” problémájáról Heideggernek már 1919-ben az a véleménye, hogy ezen probléma megoldását az a belátás nyújtja, mely szerint ez egyáltalán nem probléma, hanem értelmetlenség (ld. *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, 78., 92. o.). Vö. ugyancsak az 1923-as első marburgi előadáson: *Gesamtausgabe*, Bd. 17, 318. o.: a kérdés nem az, hogy a világ hogyan járul az emberhez vagy fordítva, hanem az: hogyan fordulhat elő, hogy az ember olyan tudományt hoz létre, melynek a számára ez problémaként egyáltalán jelentkezik?

⁵ Vö. *Sein und Zeit*, 25. §. Tübingen, Niemeyer, 1979. 116. o. Bővebben lásd Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. 2., bővített kiadás. Budapest, Göncöl, 1992. 136. sk., 151. sk. o.

⁶ Lásd ezzel kapcsolatban Gadamer: „Der Weg in die Kehre”, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 276. o. (= Gadamer: *Heideggers Wege*, Tübingen, Mohr, 1983. 108. o.): „Az együttlét nem utólag járul az ittléthez. Az ittlét sokkal inkább már mindig is együttlét, s teljessen mindegy, hogy mások éppenséggel ugyancsak ott vannak-e vagy nincsenek, vagy hogy hiányoznak-e nekem, avagy épp senkire sincs »szükségem«.”

Heidegger számára a szolipszizmus problémája egyszerűen föl sem merül, s ez lehet az oka annak, hogy míg a külvilág létének, bizonyíthatóságának problémáját még legalábbis abban az értelemben bizonyos részletességgel tárgyalja, hogy alapjaira rákérdezve, hallgatólagos előfeltevéseit megkérdőjelezve semmisségét kimutassa, addig e tárgyalásmód után a mások léteire vonatkozó kérdésre immár ki sem tér.⁷ Másutt egyértelműen leszögezi: a másokkal való lét, az együttlét az emberi ittlét alapvető meghatározottsága, mely nagyon is ontológiaiilag, nem pedig ontikusan értendő, azaz a dolog nem azon múlik, hogy véletlenszerűen tartózkodnak-e, fölbukkannak-e körülöttem más emberpéldányok, avagy éppenséggel egyedül vagyok-e.⁸ E meglátás – sajátos kontextusba helyezve – nagy erővel visszhangzik Sartre egzisztenciálfilozófiai fő művének lapjairól is. A Másik, illetve a másért való lét, írja Sartre, emberi valóságom állandó ténye; a Másik minden magamról

⁷ Egy másik értelemben fölmerül ugyan a terminus Heidegger számára, éspedig a szorongás elemzésében, ahol egy ponton az „egzisztenciális »szolipszizmus«” kifejezést használja, ám – mint az idézőjel is jelzi – a szót itt nem az újkorban szokásos értelemben használja. E tényt nyomatékosítandó – és a félreértések elkerülése végett – ezért nyomban hozzáfűzi, hogy itt nem a hagyományos szolipszizmusról – hanem, mondhatnánk, annak bizonyos értelemben épp az ellentétéről – van szó: „Dieser existenziale »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.” *Sein und Zeit*, 40. §. Tübingen, Niemeyer, 1979. 188. o. (Kiemelés F.M.I.; ld. *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály et al., Budapest, Osiris, 2001. 221. o.) Mint majd a szövegben alább utalok rá, a szolipszizmus ismeretelméleti problémáját hasonlóképpen elutasító Sartre is pregnáns értelemben él majd e terminussal, éspedig a *Mitsein*, pontosabban a másért való lét egyik fenomenjének – a közönynek – a jellemzésére. A heideggeri „egzisztenciális szolipszizmus” mellé Sartre ilyenformán egy a *Mitsein*t éppoly kevésbé kizáró (sőt a másért való létet éppenhogy előfeltételező) gyakorlati vagy „tényleges szolipszizmust” [solipsisme de fait] állít (LS 454. o. = EN 420. o.)

⁸ Vö. *Sein und Zeit*, 26. §.: „Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesentlich Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn. Sie will nicht ontisch feststellen, daß ich faktisch nicht allein vorhanden bin, vielmehr noch Anderer meiner Art vorkommen. Wäre mit dem Satz, daß das In-der-Welt-sein des Daseins wesentlich durch das Mitsein konstituiert ist, so etwas gemeint, dann wäre das Mitsein nicht eine existenziale Bestimmtheit, die dem Dasein von ihm selbst her aus seiner Seinsart zukäme, sondern eine auf Grund des Vorkommens Anderer sich jeweils einstellende Beschaffenheit. Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. *Fehlen* kann der Andere nur in einem und *für* ein Mitsein. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins, seine Möglichkeit ist der Beweis für dieses. Das faktische Alleinsein wird andererseits nicht dadurch behoben, daß ein zweites Exemplar Mensch »neben« mir vorkommt oder vielleicht zehn solcher” (id. kiadás, 120. o.; ld. id. magyar ford. 146. sk. o.)

alkotott gondolatomban már jelen van, mint az, aki számára tárggyá válok. Az persze nagyon is lehetséges, hogy bizonyos *empirikus* megjelenéseket illetően csalódás áldozatául esem. Megeshet, hogy azt hiszem, egy ember néz a félhomályban, s kiderülhet, hogy csupán egy fatörzs; mások számára való létemen ez mit sem változtat. Hiszen nem egy embernek mint tárgynak empirikus tapasztalatom terében való megjelenése adja tudtomra, hogy *vannak* emberek.⁹

Ha Heidegger a fenomenológiai eljárásmód értelmében annak igyekszik utánajárni, hogy az „én” illetve a másik hogyan „adódik” a „természetes valóságban” – „én” úgy talállok magamra, mint aki ezt meg ezt csinálja, úzi, végzi, s mások is, akik kezdettől fogva ott vannak, hasonlóképpen jelennek meg¹⁰ –, akkor a maga módján Sartre is teljességgel ebben a szellemben jár el, s próbál terjedelmes elemzésekben a vonatkozó fenoménokról fenomenológiai leírást nyújtani.

Tézise úgy hangzik: létezik egy másokra vonatkozó *cogito*, mely a karteziánus *cogito* apodiktikus evidenciájával bír, s amelynek a révén önmagam legmélyén találom meg a Másikat. Ez a *cogito* mint ontológiai struktúra továbbra is az *enyém*, az én létemet tárja föl előttem; ám nem azon a módon, ahogy számomra van, hanem úgy, ahogy más számára van.

Tekintsük például a szégyent. Szégyenkező módon veszek észre valamit, s ez a valami az adott esetben én vagyok; ahogy – a visszaható ige segítségével – a nyelv is kifejezi: szégyellem *magam*. Létem egy sajátos aspektusát érzékelem a szégyenben. Ám a szégyen mindig per definitionen *mások előtti* szégyen. Amikor szégyenkezem, akkor, szigorúan szólva, szégyellem (azt a) „magam”, ahogy (amely) *más* előtt megjelenik. Abba a helyzetbe kerülök, hogy megítéljem magam, mint tárgyat, mivel mások előtt tárgyként jelenek meg. De ez még nem minden. Egy másvalaki szellemében rólam megjelenő képnek még egyáltalán nem kellene belülről érintenie; egyszerűen közönyösen hagyhatna, vagy dühös lehetnék rá, mint egy rossz fényképre, amely torz formában mutat be. Ennél sokkal többről van szó; a szégyen: *elismerés*. Elismerem, hogy olyan vagyok, amilyennek a másik lát engem – elismerem tudniillik annyiban, amennyiben elszégyenlem magam.¹¹ Teljesen új létmódom jött létre, mely mások számára van; ugyanakkor felelős vagyok érte. Szükségem van tehát másokra, hogy megragadhassam önnön létem némely struktúráját. A magáértvaló a másértvalóra utal. Ha meg akarjuk ragadni az embernek a magábanvalóval való viszonyai teljességét, feltétlenül választ kell adnunk egyrészt a mások létét illető kérdésre, másrészt elemeznünk kell az embernek másokkal való viszonyait.

⁹ Vö. LS 319. o. = LS 343. sk. o.

¹⁰ Vö. *Sein und Zeit*, § 26. (Lásd idézett kiadás, 119. o.; idézett magyar ford. 145. o.)

¹¹ Lásd LS 280. o. = EN 260. o.

Ami pedig a szolipszizmust illeti, vonja le a következtetést Sartre, nem kell újabb bizonyítékot szolgáltatnunk ellene: elégséges az az érv, hogy a szolipszizmus lehetetlen, vagy hogy senki sem igazán szolipszista. Persze lehet kétséget támasztani – ahogy önmagam létét is kétségbe vonhatom; jóllehet nem-létemet még elgondolni sem tudom. Nem bizonyítékot kell találnunk, hanem meg kell világítanunk mások létében való *bizonyosságunk* legmélyebb alapjait.¹²

A nagyvű fenomenológiai elemzés, amelyet művének ezen a pontján Sartre részletesen kibont, s amely Gadamer elismerő szavait is kiváltotta, a pillantás, a Másik által rám vetett pillantás leírása köré összpontosul.¹³ Míg magáértvalóként való létemben a világ dolgai úgy jelennek meg számomra, mint amelyek körülöttem rendeződnek el, körém szerveződnek – olyan világban helyezkednek el, amelynek a középpontja úgyszólván én vagyok –, addig az a sajátságos tapasztalat, amelyet a Másik közvetít számomra akkor, amikor rám néz, illetve rám veti pillantását, abban áll, hogy én hirtelen tárgyává válok egy olyan világban, amelynek a Másik lesz a középpontja, miközben – ezzel párhuzamosan – saját világom elidegenedik tőlem. Hirtelen tárgyként tapasztalom önmagam egy szubjektum előtt – olyan tárgyként, amelyet megismerni nem vagyok képes, amely számomra ismeretlen, továbbá egy olyan szubjektum előtt, aki csöppet sem kevésbé ismeretlen s megismerhetetlen számomra. Ezen új létdimenzióban, másért-való-létemben nyerem el objektivitásomat – számomra mindazonáltal ismeretlen s hozzáférhetetlen objektivitásként –, s adódik számomra a Másik, mint szabad szubjektivitás, aki engem saját világában objektummá tesz. Fontos látnunk, hogy a Másik szubjektivitása számomra pontosan úgy és azáltal adódik, hogy én hirtelen objektummá válok – éspedig egy a Másik köré és körülötte szerveződő világban –, a Másik szubjektivitása azonban számomra éppúgy hozzáférhetetlen marad, mint az én ő számára adódó objektivitásom. A Másik az a létező, aki számára én tárgy vagyok, aki által elnyerem objektivitásomat – jóllehet ezen objektivitás mibenléte számomra elvileg hozzáférhetetlen marad –, s aki végül, mint feltétlen szubjektivitás, soha nem fedi fel magát előttem.

Apriori létmódról van szó, amely nem empirikus megjelenésekhez kötött; a Másikkal ilyen – empirikus – értelemben soha nem is találkozunk, hiszen nem tárgyról van szó. Két felém irányuló szem pusztán *alkalom* arra, hogy fölismerjem eredendő *nézettségemet*. Vagyis: bizonyos, hogy néznek, viszont az csak valószínű, hogy a tekintet egy világban való létezőhöz van kötve.¹⁴ Végül is soha sem a szemek néznek minket, hanem a Másik mint szubjektum; a Másik, akit viszont, *mint szubjektumot*, soha sem látunk. A Másik ugyanis

¹² Lásd LS 311. skk. o. = EN 289. skk. o. Vö. még uo., 334., illetve 310. o.

¹³ A következőkhöz lásd LS 314. skk. o. = EN 292. skk. o.

¹⁴ Lásd LS 340. o. = EN 316. o.

sohasem lehet tárgy, anélkül hogy megszűnnék Másik – Másikként pedig szubjektum – lenni, mivel ha az volna, ez az ő tekintet-voltának megsemmisülését jelentené, illetve azt, hogy nem vagyok képes magamat látottként érzékelni. A Másik tárgyiasítása maga is valamely védekezési mód, mely által igyekszem megszabadulni létem más számára való dimenziójától – méghozzá úgy, hogy őt számomra való létté, világom valamely tárgyává teszem.

A Másik létezése ebben a fogalmi keretben láthatóan csakugyan a *cogito* ugyanazon föltétlen bizonyosságával rendelkezik, mint saját létezésem.¹⁵ Emiatt válnak lehetővé mármost a másokkal való konkrét viszonyok. Másrészt viszont, mivel a Másik immanens is és transzcendens is – objektum is és szubjektum is –, ezen viszonyok elvileg konfliktust hordoznak magukban. Vagy szubjektumként fordulok a Másik felé, s ekkor őt tárggyá fokozom le, vagy szubjektumként tekintem őt, s ekkor én teszem magam tárggyá előtte. A Másik pillantása mindenképpen olyan világba helyez engem, melyet saját kiszámíthatatlan, számomra hozzáférhetetlen szabadságának határai fognak körül. Van létemnek olyan dimenziója, mely hozzáférhetetlen a számomra, s ezt én teljesen szabadon el is ismerem – e létmód pedig a *cogito* apodiktikus bizonyosságával adódik számomra. A Másik szubjektum-volta, kiszámíthatatlan szabadsága fényében önmagam úgy tapasztalom meg, mint aki veszélyben forog. Objektivitásom, mint saját lét-dimenzióm a Másik előreláthatatlan szabadságának fényében körvonalazódik. A Másik szabadságának elsajátítására vagy legalábbis az én szabadságommal való összeegyeztetésére kell tehát ilyenformán kísérletet tennem.

II.

Létem ezen új, másért való dimenzióját, minthogy eredeti létmódról van szó, sem megszüntetni, sem megismerni nem tudom; pusztán különféle magatartásokat vehetek fel iránta, különbözőképpen viszonyulhatok hozzá. Amennyiben a Másik pillantásának súlya alatt elidegenedem létemtől, s úgy érzem, ő birtokolja létem titkát, megpróbálkozhatom létem visszahódításával. Ily módon önmagam visszavételének projektuma a Másik elsajátításának projektumává válik. Azonosulni akarok vele, hogy oly módon lássam magam, ahogy ő lát engem. Ha ez sikerülne, önmagam alapjává válnék. Ezen törekvés persze ellentmondásos, s így megvalósíthatatlan, mivel egyrészt a Másikkal való azonosulás eltüntetné a Másik másságát, másrészt míg én tárgyként érzem magam a Másik előtt, s el akarom őt sajátítani, addig ő engem mint tárgyat ragad meg, s így egyáltalán nem tűzi ki célul, hogy elsajátítson. Ezen

¹⁵ Lásd LS 330. o. = EN 307. o.

utóbbi nehézség eltüntetéséhez arra volna szükség, hogy közvetlenül a Másik szabadságára hassak.¹⁶

Ez a kivihetetlen terv található meg mármost, fejt ki Sartre, minden szerelem legmélyén. A szerelem ugyanis nem merül ki abban, hogy az egyik ember a másikra bizonyos módon irányul: szervesen hozzátartozik az is, hogy elvárja a másiktól, ő is bizonyos módon – hasonlóképpen – irányuljon reá. Ez az egymáshoz kapcsolódó kettős – mintegy körkörös – irányulás közelebbről szemlélve azonban voltaképpen egyetlen aktus: szeretni annyi, mint szerettetni akarni. Ha a másikat szeretem, akkor nem csupán *emellett és ettől függetlenül* várom el, hogy ő is – ahogy mondani szokták – viszont szeressen. Ha őt szeretem, akkor ez nem több és nem kevesebb, mint annyi: azt akarom, hogy a másik szeressen. A szerelmet azonban – paradox módon – épp kölcsönössége sodorja kudarcba. Mindkét fél azt akarja, hogy a Másik szeresse, anélkül, hogy észrevenné: szeretni nem más, mint önmagát szerettetni akarni; s így amikor azt akarom, hogy a Másik szeressen, csupán azt akarom valójában, hogy a Másik azt akarja, hogy én szeressem őt.¹⁷ Végtelenig menő utalás, *regrussus ad infinitum* kezdődik el, melynek eszménye a magáértvaló és a másértvaló (Én és a Másik) elgondolhatatlan fúziója, melyben mindegyik megőrizné másságát – miközben azonosak is volnának, hogy megalapozzák a Másikat. Másképp szólva: azt akarom, hogy a Másik szeressen és minden erőmmel igyekszem megvalósítani ezen tervemet. De ha a Másik szeret, épp emiatt téveszt meg engem: én azt vártam tőle, hogy megalapozza létemet, mint privilegizált tárgyat, megtartván önmagát tiszta szubjektivitásában előttem; de miután szeret, szubjektumnak tekint engem és belesüllyed saját objektivitásába az én szubjektivitásom előtt.¹⁸

Ennek az ellentmondásnak a kibontakozása megteremti a mással való lét sajátos „körtáncát”, melyben különböző „alakok” lépnek föl. A szerelem megvalósíthatatlansága helyet ad a Másik szubjektivitása elsajátítására irányuló kétségbeesett kísérletnek, a *mazochizmus*nak, melyben igyekszem abszolút tárggyá válni, teljesen levetközvéni saját szubjektivitásomat, úgyszólván elnyelni magam a Másik által. Ez a kísérlet kudarccal zárul – hiszen az ember nem szabadulhat meg véglegesen saját szubjektivitásától –, s a megszülető új „alak”, a *közöny* megpróbálja zárójelbe tenni a Másik létezését, irányában teljes vak-ságot, érzéketlenséget tanúsítva.¹⁹ Egyfajta gyakorlati szolipszizmus [solipsisme de fait] ez, melyben mások úgy jelennek meg, mint a járdán lépkedő tárgyak. Nem törődöm velük, úgy cselekszem, mintha egyedül lennék a világon, „sürolom őket”, ahogy sürolom a falakat; kikerülöm őket, ahogy kikerülöm az aka-

¹⁶ LS 437. o. = EN 405. sk. o.

¹⁷ LS 449. o. = EN 416. o.

¹⁸ LS 449. o. = EN 416. o

¹⁹ Ehhez és a következőkhöz lásd LS 454. sk. o. = EN 420. sk. o

dályokat. Rám vetett pillantásuk nem ér el hozzám; sőt, el sem tudom képzelni, hogy „rám nézzenek”. Nem veszek tudomást szubjektivitásukról, miként saját más számára való létemről sem; s így egyfajta nyugalmi állapotba kerülök. Szabadságukat legfeljebb az ő „ellenségességi együttthatójuknak” tekintem. Ez a vaktság, jegyzi meg Sartre, néha egy egész életre kiterjedhet: vannak emberek, akik úgy halnak meg, hogy sohasem sejtették – rövid és elrémisztő megvilágosodások kivételével – azt a sajátságos valamit, ami a Másik.

A mazochizmus ellentéte a *szadizmus* – mely tiszta tárgyként akarja birtokba venni a Másikat önmaga föltétlen szubjektivitása számára. A szadista kínzás által akarja egyesíteni a Másik szabadságát testével. A hóhér számára a legnagyobb gyönyör az, jegyzi meg Sartre, ha az áldozat megalázkodik, mivel bármilyen elviselhetetlen legyen is a kínzás, a beismerés, megtörés mégiscsak saját szabad tette (az áldozat dönti el, melyik az a pillanat, melyben a fájdalom elviselhetetlenné válik), s ekkor egy szabadság elsajátításában kéjeleghet.²⁰ Ám a szadizmus eszménye sem valósítható meg, mivel egyrészt, amikor az áldozat megtört, akkor már nem lehet mihez kezdeni vele, s a szadista „zavarba jön”; másrészt, amikor áldozata „ránéz”, akkor döbben rá, hogy nem hatolhat be a Másik szabadságába, amely ebben a pillanatban őt magát is tárgyá merevíti. Ebben a pillantásban pedig egy új világ jut létezéshez és tárul fel, melyben benne van ő mint „szadista”, a kínzóeszközök stb., s melybe ő nem tud behatolni (Faulkner: *Megszületik augusztusban* című regényének egy részét idézi Sartre ezen szituáció ábrázolására.)²¹

A másokkal való konkrét viszonyok, foglalja össze Sartre, körforgást alkotnak. Mindegyik elemzett „alak” mibenlétét, s egymásba való átmenetét a másért való lét szerkezetében rejlő alapvető ellentmondás határozza meg, s teszi egyáltalán lehetővé.²² A körbe voltaképpen bárhol be lehet lépni: nincs kitüntetett pont – s már mindig is valahol beléptünk, anélkül, hogy valaha is ki tudnánk lépni belőle.²³ Az alakok ezért „logikailag”, s nem időrendben követik egymást; mindegyik alak önmagában is teljes, ilyenformán nincs feltétlen szükségszerűség a következőbe való átlépésre. Ahhoz, hogy a körforgást meg lehessen állítani, arra volna szükség, hogy a Másikat egyszerre tudjuk objektumként és szubjektumként megragadni – ami lehetetlen. Ennek egyik következménye, hogy a kanti morál szellemében való cselekvés – a Másik szabadságának feltétlen tisztelete – megvalósíthatatlan. A Rousseau által megfogalmazott paradoxon – hogy tudniillik kényszeríteni kell a Másikat, hogy szabad legyen – élesen világít rá a liberális eszmény ellentmondásosságára.²⁴ A kény-

²⁰ Lásd LS 479. sk. o. = EN 443. sk. o

²¹ LS 481. sk. o. = EN 445. sk. o

²² Vö. LS 435., 485. o. = EN 403., 448. o.

²³ Vö. LS 435. o. = EN 403. o. Lásd még. uo., 446., 453., illetve 413., 419. o.

²⁴ LS 485. o. = EN. 449. o. A következőkhöz uo.

szerítés valójában mindig jelen van: ha pusztán csak vigasztalok valakit, máris figyelmen kívül hagyom, hogy a Másik szabadsága tette magát szomorúsággá, s így én ezen szabadság ellen cselekszem. A Másik szabadságának tisztelete tehát pusztá szó marad; még ha tisztelni akarnám is, pusztán létezésemnél fogva, mely a Másik szabadságának határt szab, bármely konkrét magatartásom megsértené szabadságát. Ezen felismerés terméke a *bűntudat*; s az *eredendő bűn* – Sartre kihívóan ezt a kifejezést választja – egy olyan világba való születésem, melyben már ott van a Másik: vele való kapcsolataim pusztán bűnösségem eredeti témájának variációi lehetnek.²⁵ A Másik szabadsága számára csak alkalmat tudok nyújtani, hogy megnyilvánuljon, anélkül, hogy valaha is sikerülne növelnem vagy csökkentenem, vezetnem vagy elsajátítanom.

Eme tapasztalat még egy utolsó – szintén elvetélt – kísérletet eredményezhet: előző erőfeszítéseim kudarca láttán a Másik halálára törhetek az iránta való *gyűlölet*ben. A gyűlölet – összefoglalóan fogalmazva – voltaképpen rezignáció, s megváltást ez sem hozhat: még ha sikerülne kiirtanom is a Másikat, akkor sem tudnám elérni, hogy ne *lett légyen*. Létem másértvaló dimenziója pusztán a múltba csúsznék, ám ezzel azután végérvényesen hozzáférhetetlenné is válnék számomra.²⁶

Vegyük kissé közelebbről szemügyre a fenomént. A gyűlölet azért és annyiban rezignáció, mert és amennyiben beletörődést, lemondást foglal magában: lemondást tudniillik arról, hogy a másikkal való egység valamilyen formájára az ember a továbbiakban akárcsak törekedjék is. Az ember meg akar szabadulni önmagának a Másik-száma-va-*l*ó-tárgy lététől, létének ama dimenziójától, melyben a másik számára tárgyként jelenik meg. Hogy ez a kísérlet sikertelen, már az előbbiekből következik, abból ti., hogy itt *a priori* létmódról van szó, a másikat pedig legfőljebb empirikusan lehet kiirtani. A gyűlölet projektuma olyan világ, melyben nem létezik a másik, azaz nem létezik másért való létem, mint ontológiai dimenzió. A gyűlölet tárgya ezért szigorúan szólva sohasem valami empirikus jelenség: „fizionómiai jelleg”, „fogatékosság”, „egyedi cselekedet”. „Nem alacsonyodom le odáig, hogy ezt vagy azt az egyedi objektív részletét gyűlöljem.”²⁷ Ez utóbbi lehet a megvetés-irtózás-utálat tárgya, ám nem a gyűlöleté. A gyűlölet tárgya a másik szabadsága, előfeltevése tehát e szabadság hallgatólagos elismerése. A gyűlölet gyakran „ott születik meg, ahol hálát várnánk, vagyis a jótett alkalmával: a gyűlöletet kiváltó alkalom a másik olyan cselekedete, amely abba az állapotba hozott, hogy szabadságát *elszenvedjem*”. Hála és gyűlölet ezért igen közel

²⁵ LS 487. o. = EN. 450. o. Lásd még. uo., 353., illetve 328. o.

²⁶ LS 487. skk. o. = EN. 451. skk. o.

²⁷ LS 488. o. = EN. 451. o.

esik egymáshoz: „amikor egy jótettért hálásak vagyunk, ez annak az elismerését jelenti, hogy a másik teljesen szabadon cselekedett”.²⁸

A gyűlölet másfelől, mint Sartre kifejti, „mindenki más iránti gyűlölet egyetlen személybe sűrítve”. Nem is lehet másképp, hiszen másért való létem egy dimenziójától akarok szabadulni. A másik az összes másikat reprezentálja. A gyűlölet sötét érzés, mely ellenáll az öntudatosodásnak, hozzátartozik az önmaga felé vagy még inkább önmaga ellen való fordulás. „A gyűlölet azt követeli, hogy gyűlöljék, amennyiben a gyűlölet gyűlölése a gyűlölő szabadságának nyugtalan elismerését jelenti.”

A gyűlölet kudarca – mint utaltam rá – abban áll, hogy még ha sikerülne kiirtanom a Másikat, akkor sem tudnám elérni, hogy ne *lett legyen*. Így másértvaló létemen mint ontológiai struktúrán mit sem tudna változtani – márpedig épp ez volt a célkitűzése. A lerombolt másik végig kísér a sírig – függő maradok tőle, fogságába estem, s e rabságban élek most már mindörökre. Ez a gondolat megjelenik Sartre drámáiban is. A *legyekben* Élektra testesíti meg e típust, akinek egész élete a bosszúra való felkészülésben merült ki. Egyetlen álma volt csupán, s most, amikor megfosztják tőle azzal, hogy megvalósítják, összetörik, s már nem tudja valóban akarta-e, s ha igen, *ki* is akarta valójában a bosszút. „Meghalt, és a gyűlöletem meghalt vele együtt”;²⁹ ám mivel a gyűlöletet töltötte ki élete egész tartalmát, immár nincs miért élnie: meghasonlik magával, s a legyek formájában megjelenő Erinniszek – a bűntudat – martalékvá lesz.

Aki gyűlöl, fogságban él, gyűlöletének rabja. Agiszthosz halála Élektra életének célját és értelmét szünteti meg. A meghasonlás abban áll, hogy a gyűlölet alapján véve nem valamely empirikus másik, hanem éppen hogy az *a priori* másik: az emberi valóság másért való létdimenziójára, annak megszüntetésére–felszámolására irányult.

III.

Befejezésképp két vázlatos megfontolást illetve feladatkijelölést szeretnék hozzáfűzni az eddigi rekonstrukcióhoz. Egyrészt a rabság illetve fogság meghatározás pontosításra szorul. Gadamer Platón nyomán rekonstruált szépség-interpretációjában ugyanis fölbukkan ugyanez a meghatározás. Mint nemrég egy hosszabb tanulmányban Gadamer nyomán fogalmaztam: a szépség rabul ejt és fogva tart.³⁰ Eszerint vajon ugyanezt tenné a gyűlölet?

²⁸ LS 488. sk. o. = EN. 451. sk. o. A következőkhöz uo.

²⁹ Sartre: *A legyek*, ford. Hubay Miklós. Sartre, *Drámák* I. köt. Budapest, Európa Kiadó, 1975. 64. o.

³⁰ Lásd Fehér M. István: „»Az eszme érzéki ragyogása«: Esztétika, metafizika, hermeneutika (Gadamer és Hegel)”, *Magyar Filozófiai Szemle* XLVII, 2003/3. 235–304. o.,

Nyelvünkben továbbá ismeretes az a mondás is: a szerelem – „édes rabság”. Eszerint különbség volna rabság és rabság között (a gyűlölet pl. „keserű rabság” volna), s legalábbis kétfajta rabságról, kétfajta fogságról beszélhetnénk. A feladat ekkor abban állhat, hogy a kettő közti különbséget közelebbről körvonalazzuk. Ennek részleteibe itt aligha bocsátkozhatunk, néhány szűkszavú utalást mindazonáltal helyénvaló lesz tennünk.

A szépség illetve a megértés tekintetében fönnálló fogságban a szubjektum önmagát a széphez illetve a megértetthez hozzátartozóként tapasztalja, és pedig oly módon, hogy önmagát e tapasztalatban nyeri egyúttal el – e tapasztalatban talál mindenekelőtt önmagára. Mindez a gyűlölet által létrehozott fogságra is érvényes, azzal a különbséggel, hogy míg a hozzátartozóhoz való viszonyulás a szép illetve a megértés tekintetében teljességgel nyitott marad – lehet akár (mint pl. a szerelem mint „édes rabság” esetében) határozott vonzódás is –, mindenesetre az elfogadás, a hozzájárulás, a kötődés mozzanatát tartalmazza, addig a gyűlöletben a szubjektumot olyan valami tartja fogva és nem engedi szabadulni, ami taszítja, s amit ő önmagától eltaszít. Önmagát a szubjektum a gyűlöletben úgy nyeri el, hogy ettől az önmagától – meghasonlottan – szabadulni igyekszik: úgy talál önmagára, hogy leláncolva marad valamihez, aminek a megsemmisítését tűzi ki és vél ezáltal önmagára találni. Ez a kísérlet reménytelen és hiábavaló, mivel sikeressége esetén a gyűlölete tárgyát megsemmisítő szubjektum önmagát semmisítené meg. Önmagát nem annyira elnyerné, mint végleg elveszítené, s erről szól beszédesen Sartre drámája, *A legyek*. A gyűlölet tehát nem képes megvalósulni, legfőljebb önmagát felemészteni.³¹ Mindenkori empirikus tárgyának esetle-

a vonatkozó résszel kapcsolatban 262. sk. o. (Átdolgozott és kibővített formában újraindítva In. *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, szerk. Fehér M. István és Kulcsár Szabó Ernő, Budapest, Osiris, 2004. 264–332. o., itt 291. sk. o., illetve *Parlando. Tanulmányok Zoltai Dénes tiszteletére*, szerk. Bárdos Judit, Budapest, Atlantisz, 2005. 123–200. o., itt 154. sk. o.)

Internet: <http://epa.oszk.hu/00100/00186/00015/fehero20303.html> illetve http://at.elte.hu/mfsz/MFSZ_033/fehero20303.html. A legjellegzetesebb Gadamer-hely alighanem a következő: „Amikor egy szöveget megértünk, akkor a szöveg értelme úgy fog meg bennünket, ahogy a szép is önmagáért keríti hatalmába a szemlélőt. Érvényre jut az értelem, s már eleve, magától megfog bennünket, mielőtt még úgyszólván magunkhoz térnénk, és felül tudnánk vizsgálni a velünk szemben támasztott értelemigényt” (*Igazság és módszer*, 339. o., kiemelés F.M.I.).

³¹ A gyűlölet kiegészítő ellentétében, a szerelemben/szeretetben ugyancsak fölbukkan Sartre-nál a fogság-motívum. „Bizonyos, hogy a szerelem »a tudatot akarja foglyul ejteni«,” írja. „A szerető [...] azt akarja, hogy a Másik szabadsága [...] önmagát ejtse foglyul, [...] hogy saját fogságát akarja” (LS 438. sk. o. = EN 407. o.; vö. még uo. 440., 444., 448., illetve 408., 411., 415. o.). Ellentét pedig ez azért, mert míg a gyűlöletben a másik (szabadságának) megsemmisítésére török, addig a szerelemben a másik (szabadságának) magamba olvasztása, sőt egyenesen – mint Sartre egy helyen fogalmaz – „bekebelezése” az intencionált magatartás célja (LS 436. o. = EN 405. o.: „m’incorporer”).

ges megsemmisítése után a gyűlöletnek, ha nem akarja önmagát fölszámolni, új tárgy után kell néznie. Tárgya ezért valójában esetleges vagy csapongó. Ez lehet az értelme annak a sartre-i megállapításnak, mely szerint „az általam gyűlölt másik valójában az összes többi másikat reprezentálja”.³² Az egyik másikban az összes másik megsemmisítését veszem célba. Ami újfent azt mutatja, hogy a gyűlölet nem képes empirikus tárgyon kielégülni, hiszen volta-képpen tárgya sem valamiféle empirikus sajátosság („fizionómiai jelleg”): céltáblája az emberi valóság egy meghatározott ontológiai dimenziója.

A másik megjegyzés a sartre-i ábrázolás lehetséges kritikáját illeti. Ezt azonban helyénvaló a sartre-i gyűlölet-elemzés értelmezésének, megítélésének szélesebb kontextusába illeszteni. Sartre fentebb rekonstruált elemzésének megállapíthatók ugyanis előnyei és hátrányai, s mindkettő egy töről fakad. Egy bizonyos beállításban előnyének lehet tekinteni azt, hogy a fenomént nem pszichológiailag-antropológiailag, mint valamifajta szubjektív-kontingens érzést közelíti meg, hanem az empirikus-pszichológiai összetevőktől, azok végtelen sokaságától eltekintve a fenomén ontológiai lehetőségtételeinek feltárására, fenomenológiai-ontológiai leírására törekszik. A gyűlölet mindenkor empirikus tárgya ilyenformán teljességgel közömbös marad: az elemzés középpontjában az az ontológiai struktúra áll, amely mindenfajta empirikus gyűlöletben – már mindig is – működésbe lép, fenomenológiai nyelven fogalmazva: így vagy úgy „betöltődik”. A heideggeri „formale Anzeige” egyfajta Sartre általi – akár öntudatlan – megvalósulási formájáról lehet itt szó.

Fölmerülhet e ponton persze a kérdés, vajon ezzel az ontológiai dimenzióra való visszavezetéssel Sartre nem hajt-e végre tipikusan filozófusokra (s főként fenomenológiai-hermeneutikai szemléletmódot képviselő filozófusokra) jellemző olyasfajta fogalmi túlfeszítést, túlhajtást, amely az eredeti fenomént szinte láthatatlanná teszi, illetve vele immár alig – vagy csak messziről – tart kapcsolatot (s e szemrehányás persze gyakran érte Heideggert is, aki a „gondot”, a „szorongást”, a „lelkiismeretet”, a „bűnt” stb. elemezte hasonlóképpen, azaz úgy, hogy felvethető: elemzése „túlzó” vagy „inadekvát”³³). A kérdés összetett, s részletesebb tárgyalásába itt szintúgy nem bocsátkozhatunk, egy megjegyzés azonban kínálkozik. Azt gondolom, a Sartre által megvont fogalmi különbség egyfelől gyűlölet, másfelől undor-irtózás-utálat között – a kettő

³² LS 489. o. = EN 452. o.

³³ Ld. a bűnnel kapcsolatban Csejtei Dezső – Juhász Anikó: „A filozófus, a fegyenc és a fogd meg: Változatok a lelkiismeret kihívására”. In. *Lábjegyzetek Platónhoz 5. A lelkiismeret*, szerk. Laczkó Sándor és Dékány András, Szeged, Pro Philosophia Szegediensi, 2006. 11–37. o., itt 31. o. A „túlzó” vagy „inadekvát” jelző hallgatóságos mérceként nyilvánvalóan a „bűn”, „bűnös” valamely preontológiai ismert és alapul vett jelentésdimenziójára támaszkodik.

szembeállítás, illetve az előbbinek az utóbbiak felől kiinduló megközelítésselhatárolása – mindenképpen termékeny, mindenesetre korántsem jogosulatlan, amennyiben a tapasztalat bizonyos értelemben nagyon is visszaigazolja. Azt ugyanis értelmesen mondhatjuk: a békáktól, a puhatestűektől, a férgektől stb. irtózom, undorodom, azt azonban aligha: gyűlölöm őket. Mondhatom azt: „utálok, hogy ilyen elhanyagoltan jársz”, azt azonban nem (vagy legalábbis nem specifikus, hanem legfőljebb túlzó-átvitt értelemben): „gyűlölöm”. Az undor-irtózás-utálat tárgya nagyon is lehet empirikus, sőt közelebbről szemlélve csak ilyen lehet. A viszony továbbá itt egyoldalú: a békák, puhatestűek és kigyók *nem néznek vissza ránk*. A gyűlölet tárgya azonban úgyiszől-ván spirituálisabb annál, semhogy bármely empirikus ismertetőjegy kielégíthetné. Itt egy szabadságot gyűlölök, mely *eo ipso* metafizikai, túl van minden fizikai sajátosságon, amely továbbá *visszanéz rám*, s mint ilyen, tárgyként konstituál, tárggyá fokoz le (míg utálatom tárgyával, mondjuk egy romlott étellel ilyen nem eshetik meg). A hétköznapi gyűlöletfenomén legalábbis egy jelentős preontológiai dimenzióját Sartre elemzése ily módon kielégíteni illetve lefedni látszik. Fölvethető volna ugyan, hogy hétköznapiilag nem csak ott beszélünk gyűlöletről, ahol a visszanézés esete fennáll. Az ember gyűlölhet valakit vagy valakit úgy is – lehetne érvelni –, hogy nem érzi magát általuk nézettnek. Ilyen eset, úgy gondolom, kétségkívül létezik, Sartre nézőpontjából tekintve azonban a különbség csak mennyiségi, nem minőségi volna: számára itt az utálat, a megvetés nagyon erős esetéről volna szó. A *lét* és a *semmi* gondolati horizontja felől tekintve a specifikus értelemben vett gyűlölet markánsan elválik a – mégoly erős és ellenállhatatlan – viszolygástól, utálattól vagy undortól.³⁴

³⁴ Sartre későbbi műveiben azonban ez a határ elmosódottabbá válik, s fölbukkannak egy másfajta gyűlölet- (s vele párhuzamosan egy másfajta szeretet-) fogalomnak a körvonalai is. „A tiszta szeretetet akartam – ostobaság. Egymást szeretni annyi, mint gyűlölni a közös ellenséget. Magamévá teszem hát gyűlöletüket. A jót akartam – ostobaság. A mi földünkön és a mi korunkban a Jó és a Rossz elválaszthatatlan: vállalom hát, hogy rossz legyek, mert csak így lehetek jó”. A katonák „reszketni fognak tőlem, mert csak így szerethetem őket. Parancsolni fogok nekik, mert csak így lehetek a szolgájuk” (Sartre: *Az Ördög és a Jóisten*, ford. Bajomi Lázár Endre, *Drámák I.* költ., Budapest. Európa Kiadó, 1975. 402., 406. o.). Ugyancsak más, empirikus vonásokkal telítődik a zsidókérdésről írott tanulmányban (*Réflexions sur la question juive*, Paris: Morihien, 1946. magyarul *Vádirat az antiszemitizmus ellen*, ford. H. Perci Éva, Káldor, 1947. újranyomva: Cserépfalvi – Göncöl, 1991) helyenként föltűnő gyűlöletfogalom, noha a *lét* és a *semmi* gondolati horizontját kirajzoló fogalmiság is jelen van, amennyiben az antiszemita úgy kerül jellemzésre, mint aki „a gyűlöletet választotta”, s választása mélyén az emberi lét alapvető illékonyásával szemben a magábanvaló szilárd és áthatolhatatlan permanenciájának elérése iránti vágy húzódik meg (vö. Cserépfalvi – Göncöl, 1991. 19. skk., 48. sk. o.), e törekvés pedig a másért való lét dimenziójától való szabadulás vágyaként fogható fel. Egy helyen Sartre azt írja, az antiszemita abban a szeren-

Amennyiben a fenomén ontológiai tematizálását, ontológiai struktúrákra való visszavezetését előnynek tekintjük, úgy mindazonáltal épp ebben rejlik a hátrány is. Megfogalmazható ugyanis a következő aggály. Noha Sartre szerint a gyűlölet végső elemzésben kudarc, s így nem képes megvalósulni, hiszen ontológiai dimenzióra, nem empirikus jelenségekre irányul, mégis olyan valami, amit épp egy megszüntethetetlen ontológiai struktúra – a magáértvaló sajátos ontológiai szerkezete – vált ki és termel újra. A vele való leszámolás, a gyűlölettől való elvi szabadulás ilyen körülmények közepette ezért kilátástalan. E kicsengés pedig meglehetősen borulató.

E hátránnyal kapcsolatban két megjegyzés kínálkozik. Egyfelől az, hogy – mint szó volt róla – a másért való lét mindegyik alakja önmagában is teljes, ilyenformán nincs feltétlen szükségszerűség a következőbe való átlépésre, továbbá létem másért való dimenziójának kikapcsolása, kiiktatása Sartre szerint nem csupán az ezen dimenzió ellen indított ama nyílt – és kilátástalan – harcban kereshető, amelyet a gyűlölet testesít meg, hanem éppannyira – amint arról fentebb ugyancsak szó esett – a közönyben is. Ez utóbbi nem tör a másik létének megsemmisítésére: egyszerűen ki- vagy megkerüli azt. Aligha tévedünk, ha azt a feltevést kockáztatjuk meg: másért való létem dimenziójának kiiktatására, neutralizálására ez a hétköznapi jóval tipikusabb vagy gyakoribb példa, nem pedig a gyűlölet. Az ár persze, amelyet fizetni kell érte, súlyos. Mint hallottuk: olyan vakság lesz úrra rajtam, amely nem képes többé érzékelni azt a sajátos valmit, ami a Másik. Ha ezt az öncsonkítást, ezt a vakságot nem akarom magamra kényszeríteni, s létem másért való dimenziója elől nem akarok kitérni, akkor viszont aligha marad más, mint a másért való lét elemzésének ismert s heves érzelmeket kiváltott konklúziója: „A tudatok közti viszonyok lényege [...] a konfliktus”.³⁵ Ez pedig a gyűlölet-elemzés kicsengéseként előálló borulató konzekvenciát úgyszólván még nyomatékosabbá teszi, még általánosabb szintre emeli.

Ám mintha Sartre maga is elégedetlen lenne mind ezzel a konklúzióval, mind pedig a gyűlölet-fejezet – ezzel bensőleg összefüggő – némiképp keserű, mindenesetre kevésbé optimista kicsengésével, s erre vonatkozik a másik megjegyzésem. A szóban forgó fejezet végén található ugyanis egy érdekes lábjegyzet, mely egy a másért való lét körforgás-jellegének megszüntethet-

csétlen helyzetben találja magát, hogy teljes mértékben rászorul arra az ellenségre, amelyet le akar rombolni („az a szerencsétlensége, hogy létkérdés számára az ellensége, akit el akar pusztítani” uo., 28. o., vö. ugyancsak uo. 32. o.), másutt, hogy ellensége halálára tör (uo., 45. o.), e fogalmazások pedig emlékeztetnek az egzisztenciálfilozófiai fő mű gyűlölet-elemzésére.

³⁵ LS 509. o. = EN 470. o. („L'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit.”) Vö. LS 435 o. = EN 404. o. („Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui.”)

lenségét illető kimondatlan ellenvetésre próbál előzetesen válaszolni, mintegy mentegetőzőképpen. Ez a lábjegyzet így hangzik: „Ezek a megfontolások nem zárják ki a megszabadulás [délivrance] és az üdvözülés moráljának lehetőségét. De ez csak egy radikális fordulattal [conversion] érhető el, amire itt nincs alkalmunk kitérni.”³⁶

E szükséztű, ám sokatmondó lábjegyzet fontosságát mutatja, hogy az egész mű úgy kétszázötven oldallal később föltűnően hasonló értelemben egy jövőben megírandó morálfilozófia ígéretével zárul. Ez az ígéret beváltatlan maradt. Sartre a beígért művet soha nem írta meg, mégha morálfilozófiai füzetekben igencsak terjedelmes (és posztumusz publikált) vázlatokat és fogalmazványokat hagyott is hátra. És az is figyelemre méltó, hogy a megszabadulást/megváltást eredményező radikális fordulatot/megtérést, melyről itt szó esik, úgy tűnik, később sem adta föl: mintha gondolkodói útjának egyik rejtett, vissza-, visszatérő ösztönzéséről lenne szó, melynek épp marxista irányba fordulva próbált volna a későbbiekben eleget tenni, s ezen ösztönzés hatására lépett volna át gondolkodása az elsőből a második korszakba.

Ami azt illeti, ezen a szinten: a magáértvaló–másértvaló Sartre által vázolt kiinduló és élesen egymásba ékelődő kettősségének fenomenológiai-ontológiai háttére előtt valóban aligha lehetne hitelesen valamiféle radikálisan más – mondjuk, optimistább jellegű – megoldás kilátásával föllépni, mint azzal, ami a műben szerepel: „A tudatok közti viszonyok lényege [...] a konfliktus;” „A másért való lét eredeti értelme a konfliktus.” Nem véletlen, hogy Sartre *A lét és a semmiben* a „mi” (le Nous) fogalmát épp az ezt követő fejtegetésekben csupán másodlagos, levezetett, nem eredeti értelemben használja. Ha ketten vagyunk, s egy harmadik „ránk néz”, akkor egyszerre válunk mindketten tárggyá az ő szemében, s alkotunk ilyenformán közösséget. Ekkor és ebben a formában születik meg a „mi”. Csak a tárgyként tekintett szubjektumok alkothatnak közösséget, állapítja meg Sartre. Valami olyan, mint osztálytudat – hangzik az egzisztenciálfilozófiai műben meglehetősen szokatlan példa – csak az elnyomó (szubjektum) pillantása alatt konstituálódik.³⁷ Az elnyomottak felszabadulása, az elnyomás megszűnése megszünteti illetve felszámolja ezt a „mi”-tudatot. A „mi” mint szubjektum elvont kívánság, üres absztrakció marad.

* * *

S nem véletlen talán az sem, hogy épp ezt tette szónak az előadásom kezdetén idézett tanulmányában Gadamer is. „A »mi«-vel”, írta, „számomra úgy tűnik, Sartre nem bánt megfelelő módon. [...] Jellemző, hogy Sartre a magáért-való-lét elemzésében a »mi«-nek csupán egy gyötrelmes paragrafust

³⁶ LS 490. o. = EN 453. o.

³⁷ Vö. LS 498. skk. o. = EN 460. skk. o.

szentelt.”³⁸ A pillantásváltás és a szóváltás között Gadamer szerint kétségkívül fennáll valami hasonlóság, ám a szavak váltásában, sugallja, a 'mi' talán jobban érezhető, s nagyobb szolidaritást képes teremteni. A szavak váltásában, a beszédben még valami más, valami több is jelen van annál, teszi hozzá, mint ami a pillantásváltásban – „egy pillanatra” – realizálódik. Egy rám vetett pillantás, Gadamer hallgatolagos mondanivalója ebbe az irányba látszik tendenciájában mutatni, inkább tárgyasít, mint egy hozzám intézett szó.

E feltevés igazságán érdemes volna eltöprengeni. Gadamernek – számomra úgy tűnik – igaza is van, meg nincs is, azaz van olyan elemzési szempont, ahonnan nézve igaza van, s olyan, ahonnan nézve nincs. Nyilvánvalóan nincs igaza, ha jelen konferenciának és egyúttal e dolgozatnak a fő témáját is tekintve – az utóbbi évek egyik hazai politikai fejleményére s az e fejlemény nyomán kialakult új fogalomra hivatkozva – azt az ellenvetést fogalmazzuk meg: ha egyszer nagyon is létezik valami olyan, mint *gyűlöletbeszéd*, akkor nem lehet belátni, hogy ez a fajta beszéd, ez a fajta szó miért volna kevésbé tárgyasító–elidegenítő, mint pillantások (elidegenítő, tárgyasító, akár gyűlölködő pillantások) bármilyen váltása. Innen tekintve Gadamer Sartre-ral szemben megfogalmazott megjegyzése aligha állja meg a helyét. Másfelől viszont magával az ellenvetéssel szemben fölhozható az – s ez szól Gadamer igaza mellett –, hogy teljességgel figyelmen kívül hagyja azt a módot, ahogy Gadamer a beszédnek, a szótértésnek (*Gespräch, Verständigung*) a maga hermeneutikája számára centrális fogalmait érti. Ha van valami, ami a beszéd–beszélgetés (*Gespräch*) gadameri fogalomköréből tökéletesen kiesik, nem fér bele, amit a fogalom eleve kizár, sőt épp ellenében jön létre: akkor az a *gyűlöletbeszéd* – de ettől még persze ez utóbbi is egyfajta beszéd. Ezt persze lehetne akár a gadameri hermeneutika hiányosságának is tekinteni, úgy gondolom azonban, nem annyira *hiányosságról*, mint inkább *sajátosságról* van szó. Minden filozófusnak joga van a filozófiai hagyomány fogalmait és szókészletét a saját céljaira – különféle elfogadott jelentésekben – igénybe venni, s filozófiája nem utolsósorban épp abban áll, ahogy saját fogalmait – s e fogalmak egymáshoz való viszonyát – érti. Az a tény, hogy Gadamer – hermeneutikai kiindulópontjából szervesen következően – a megértés és az értelmezés fogalmai felől jut el a beszéd, a szótértés fogalmaihoz (a szöveg értelmezése annyi mint egyfajta vele folytatott beszélgetés³⁹), ez

³⁸ H.-G. Gadamer: „»Das Sein und das Nichts« (J.-P. Sartre)”, *Gesammelte Werke*, 10. köt., 122. o. E „gyötrelmes paragrafus” részletesebb elemzéséhez lásd Paul Ramsey: „Jean-Paul Sartre: Sex in Being”, in Ramsey: *Nine Modern Moralists*, New York and Toronto: A Mentor Book, 1970. 94–140. o., itt 132. sk. o. és William L. McBride: *Sartre's Political Theory*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991. 42. skk. o. – A következőkhöz lásd Gadamer, uo.

³⁹ Lásd Gadamer: *Igazság és módszer*, 1. kiad. 258., 264., 273. o

utóbbiaknak dialogikus jelleget kölcsönöz; a szöveggel csakúgy, mint a másik emberrel dialógust (*Gespräch*) folytatunk, melynek célja az, hogy valamilyen közös igazsághoz vagy megegyezéshez eljussunk, hogy egymással szót – értsünk.⁴⁰ Az értelmezést egyébként Sartre sem tekinti pusztá egyoldalú, monologikus „elhelyezésnek”.⁴¹ Egy ilyesfajta tevékenység nyilvánvalóan kooperatív jellegű, együttműködést – nem utolsósorban: közös ügyért működést – feltételez, s innen tekintve kerül a „mi”, illetve a szolidaritás problémaköre Gadamer nézőpontjának a körébe. A szó az, amit a másikkal közlünk, amit vele megosztunk (*Mit-teilen*), ilyenformán a közös szó, melynek – mint beszédnek-beszélgetésnek – a részesei vagyunk, vagy azzá leszünk. A szó az, ami a másikhoz eljut, őt megszólítja, s egy közös ügy részesévé teszi; és a közös szóban, beszédben konstituálódik nem utolsósorban a közös világ (*Mitwelt*).⁴² Nyilvánvaló, hogy mindez összeférhetetlen a gyűlöletbeszéddel,

⁴⁰ „A beszélgetés [*Gespräch*] a szót értés [*Verständigung*] folyamata. Így minden igazi beszélgetéshez hozzátartozik, hogy a másakra odafigyelünk, szempontjait valóban engedjük érvényesülni, s annyiban bele is helyezkedünk, hogy ha nem őt magát mint konkrét individualitást akarjuk is megérteni, de mindenesetre azt akarjuk megérteni, amit mond. Amit meg kell ragadni, az véleményének tárgyi jogossága, éspedig azért, hogy megegyezhessünk egymással a dologban” (Gadamer: *Igazság és módszer*, 1. kiad. 270. o.; ld. 2. kiad. Osiris 2003. 427. o.). A „beszélgetés” első mondatban használt fogalmát Gadamer a másodikban „igazi beszélgetés”-ként viszi tovább, ami nem annyira inkonzekvencia, mint inkább annak az indexe, hogy a beszélgetést kezdettől fogva így, igazi beszélgetésként érti.

⁴¹ Vö. Sartre: „A módszer kérdései”, In. *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*, vál. Tordai Zádor, ford. Nagy Géza, Budapest, Gondolat Kiadó, 1976. 122. o. A bírált eljárásra az jellemző, hogy „az elemzés pillanatában az az egyedüli gondja, hogy »elhelyezze« ezeket az [értelmezendő] entitásokat”. A dogmatikus marxizmussal szembeni polémiáról van szó, melyben az értelmezendő az (előre konstituált fogalmak körében való) „elhelyezés” pusztá passzív tárgyaként jelenik meg, ilyenformán az értelmező beszélgetésnek nem egyenrangú részvevője, önmaga értelmezésébe semmiképpen sincs módja beleszólni.

⁴² A nyelvnek, illetve a beszédnek a közös világ konstituálásához való döntő hozzájárulását tekintve Gadamer messzemenően támaszkodhat Heideggerre. Lásd *Sein und Zeit*, id. kiadás, 32. o.: „die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so dem anderen zugänglich macht”. Uo., 155. o.: „Aussage bedeutet *Mitteilung*, Heraussage. [...] Sie ist Mitsehenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten. Das Mitsehenlassen teilt das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit dem Anderen. »Geteilt« wird das gemeinsame sehende *Sein zum Aufgezeigten*, welches Sein zu ihm festgehalten werden muß als Inder-Welt-sein, in der Welt nämlich, aus der her das Aufgezeigte begegnet”. Uo., 162. o.: „Das Phänomen der *Mitteilung* muß [...] in einem ontologisch weiten Sinne verstanden werden. Aussagende »Mitteilung«, die Benachrichtigung zum Beispiel, ist ein Sonderfall der existenzial grundsätzlich gefaßten Mitteilung. In dieser konstituiert sich die Artikulation des verstehenden Miteinanderseins. Sie vollzieht die »Teilung« der Mitbefindlichkeit und des Verständnisses des

melynek szava az arculcsapás, a kizárás, a kiközösítés, a megalázás, a megsemmisítés jelentésével bír. A magyarra nehezen lefordítható „Gespräch”-szó kontextustól függően jelenthet beszédet, de beszélgetést is: mármost a *gyűlöletbeszéd* monologikus, s tán nem véletlen, hogy míg beszélünk a magyarban *gyűlöletbeszéd*ről, kissé groteszkül hatna a szó: *gyűlöletbeszélgetés*. – Gyűlöletbeszéd mint szövegértelmezés talán a maga részéről ugyancsak nem volna lehetetlen, ám egy ilyen értelmezés semmiképpen sem a szót értésre, a megegyezésre való törekvés volna. Felhívni Gadamer figyelmét arra, hogy a beszélgetésnek lehetnek az általa szem előtt tartott formákon kívül még más, egyéb formái is – pedáns és természetlen volna, mert azt válaszolhatná rá: ennek nagyon is tudatában van (vizsga- és orvosi beszélgetésekről maga is ír⁴³), de ő a saját filozófiai céljai szempontjából a beszélgetés ilyen és ilyen (a platóni, szókratészi dialógusok struktúrájára visszanyúló) formáit tartotta szem előtt. Így tehát Gadamernek a maga nézőpontjából végül is igaza van; a maga nyelv- és beszédhermeneutikájának alapvető feltevéseit tekintve joggal állíthatja: egy hozzám intézett szó – éspedig úgy, ahogy a szót, a szótértést és a beszélgetést saját hermeneutikájában kezdettől fogva érti – elvileg kevésbé tárgyiasít, mint egy rám vetett pillantás. Egy ilyen szó – sugallja – valamely beszélgetésbe von be, s ez utóbbiban konstituálódik végül is a „mi”.

Mitseins. [...] Mitdasein ist wesenhaft schon offenbar in der Mitbfindlichkeit und im Mitverstehen. Das Mitsein wird in der Rede »ausdrücklich« *geteilt*, das heißt es *ist* schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes”. Uo., 168 . o.: „Sichaussprechende Rede ist Mitteilung. Deren Seinstendenz zielt darauf, den Hörenden in die Teilnahme am erschlossenen Sein zum Beredeten der Rede zu bringen”. Lásd még Arisztotelész-interpretáció keretében *Gesamtausgabe*, Bd. 17, 28. o.: „Mit-Teilung im prägnanten Sinne [...] hat den Sinn, das Angesprochene so für den Anderen zugänglich zu machen, daß ich es mit ihm teile. Wir beide haben jetzt dasselbe.” – Ezek után feltehető a kérdés: Vajon a gyűlöletben mit osztunk meg? Mennyiben lesz ez a világ közös világ?

⁴³ Lásd Gadamer: *Igazság és módszer*, 1. kiad. 238. o.: „A történész úgy viszonyul a szöveghez, mint a vizsgálóbíró a kihallgatott tanúhoz”. Uo. 270. o.: „[...] a terápiás beszélgetés vagy a vádlott kihallgatása közben [...] egyáltalán nem áll fenn egymás megértésének szituációja”. – „Aki csak azért beszél, hogy igaza legyen, s nem azért, hogy belátást nyerjen egyes dolgokra”, az Gadamer szempontjából nem folytat igazi beszélgetést; „egyáltalán nem tud kérdezni [s így igazi beszélgetést folytatni – F.M.I.], aki azt hiszi, hogy mindent jobban tud. Kérdezni csak akkor tudunk, ha tudni akarunk, ez pedig azt jelenti: ha tudjuk, hogy nem tudunk” (uo., 254. o.). „Minden kérdés és tudni akarás előfeltétele a nemtudás tudása – mégpedig úgy, hogy valamely meghatározott nemtudás valamely meghatározott kérdéshez vezet” (uo., 256. o.) Ebből az következik: aki mindent tud, az nem képes gadameri (platóni, szókratészi) értelemben vett beszélgetést folytatni. Az utóbbihoz hozzátartozik a kérdés nyitottsága, eldöntetlensége. Ezzel szemben áll a „pedagógiai kérdés” vagy a „szónoki kérdés”; mindkettőből hiányzik a „valódi kérdező”, utóbbiból még „a kérdezett dolog is” (uo., 254. sk. o.).

Ez a fajta „mi” persze, új, más kiindulópontot feltételez: *A lét és a semmi* ontológiai struktúrája nagyobb módosítás nélkül aligha alkalmas a befogadására. Az értelmezők történeti közösségének „mi”-je felől szemlélve Sartre kiindulópontja túlonként karteziánus marad.